

неизбежно влечет его субъективацию, сведение к тождеству, и, соответственно, объективацию другого, то в неклассической философии тот же вопрос влечет инаковость бытия, сведение его к различию. В той мере, в какой проблема другого разрешается в его отношении к тождеству Я, так же, как проблема различия — в его отношении к тождеству, а проблема множественности — в ее отношении к единому, гетерология остается ограниченной рамками классической философии. Можно ли концептуализировать «синтезы» гетерогенности, не редуцируемые к отношению субъективности и интерсубъективности, Я и другого, тождества и различия, единого и множественного? Можно ли концептуализировать «синтезы» гетерогенности с учетом того, что классическая философия «культивирует» Я, самосознание, тождество, а неклассическая — другого, инаковость, различие?

Для рассмотрения другого, множественности прежде всего должен быть создан концептуальный «синтез», такой «синтез», который не был бы привязан к тождеству как таковому. На самом деле, такой синтез не может быть субъектным или субстанциональным, будь то в форме тождества (субъективности) или в форме различия (интерсубъективности). Такой «синтез» не имеет формы реальной или идеальной актуальности. Если воспользоваться кантовской терминологией, мы могли бы сказать о «синтезе» гетерогенности как об условии возможности, но условии, не предшествующем тому, что оно делает возможным, а о ничтожном условии возможности как условии «присвоения» различия, множественности, которое предохраняет разделение, которое одновременно разъединяет и собирает вместе, об условии возможности, которое обнаруживается в рекурсивных процессах синтеза. Именно синтез «события» гарантирует единство становления, различия, множественности. Гетеротетика события прилагается к самой логике развертывания проблемы Другого и, в частности, интерсубъективности. Если событие необходимо предполагает различение-повторение, то не я идентифицируется как «Я» или «Другой», а событие идентифицируется, открывая тем самым возможность становления другим. Аналогичным образом, не единство саморепрезентируется как «единство» или «множественность», а событие саморепрезентируется, открывая тем самым возможность бытия-множественностью. Таким образом, идентификация «Я» и «Другого», «единства» и «множественности» осуществляется не по типу «субъект», а по типу «событие».

С.А.Азаренко

СОЦИАЛЬНАЯ ТОПОЛОГИЯ МЕСТО-ИМЕНЕЙ

Иностранцу кажется непонятным, почему в русском способе говорения представляется обычным, когда молодой человек может незнакомого взрослого назвать «отцом» или «матерью», а взрослый человек незнакомого молодого может назвать «дочкой» или «сыном». Этим выражается доброжелательность и стремление приблизить «далекое», а также обнаруживается совместная расположенность в человеческом. Это черта русского характера — присутствуя при чем-то горе, выражать сожаление не только в адрес потерпевшего, но возможно прежде всего в отношении его братьев и сестер, родителей и жен. То есть делать

© С.А.Азаренко, 2001

акцент не на ком-то одном, а на его сопричастности родным. «Я» для русских — последняя буква в алфавите. Уже в этом определении просвечивает социальное существо Я: указывается его место в ряду других «букв». Однако нам необходимо увидеть социально топологическое измерение Я, вскрываемое только через его пространственную связь с Другим, с Ты и Он.

Симптоматично, что именно в рамках немецкой традиции делаются теоретические попытки преодоления субъективистского толкования Я. Э. Гуссерль стремится трансцендентальную субъективность расширить до интересубъективности, до интересубъективно-трансцендентальной социальности, которая, по его соображениям, должна являться трансцендентальной почвой для интересубъективной природы и для мира вообще. Поднимая тему его, он отмечает его множественность, представленную такими формами, как *Я воспринимаю*, *Я вспоминаю*, *Я желаю* и т.д. Одновременно с этим его множественные модусы его имеют точку тождества и это проявляется в том, что одно и то же Я, сначала осуществляет акт *Я мыслю*, затем — акт *Я оцениваю как видимость* и т.д. Таким образом, имеется его не как голый пустой полюс, но именно как постоянное и устойчивое Я определенных убеждений, привычек, в изменении которых впервые конституируется единство личностного Я и его личностного характера. Но не приводит ли редукцию себя с помощью эпохе к абсолютному его и не становится ли Я тем самым *solus ipse*? Всматриваясь в его, мы обнаруживаем в нем *alter ego*, ибо индивид имеет других в опыте и имеет их так не только наряду с природой, но и как сплетенных с ней в единство. «При этом, однако, я имею других в опыте особенным образом, я имею их не только как появляющихся в пространстве и психологически вплетенных в связь природы, но имею их точно так же имеющих в опыте этот же самый мир, который имею и я, и точно так же имеющих в опыте меня, как и я их имею ... Я в самом себе, в рамках моей трансцендентальной жизни сознания испытываю все и каждое, испытываю мир не только как мой частный, но как интересубъективный, как для каждого данный и доступный в его объектах мир, а в нем — других как других и, одновременно, — как друг для друга и для каждого наличных»⁷³.

Продолжая линию феноменологического рассмотрения Я, Г. Шпет отмечает, что «принятый способ различения значений слова «Я» состоит в мнимо-последовательном переходе от некоторого более общего к более специальному его значению»⁷⁴. Под Я обычно понимают *вещь* среди вещей окружающего нас мира, — так, Я живу на такой-то улице, Я занимаю некоторое социальное положение и т.п. От этого Я переходят к так называемому Я психофизическому, где под ним понимают *психофизический организм*, реагирующий на раздражения, которые исходят из среды этого организма, и, в свою очередь, обнаруживающий действия и движения, порождаемые внутренними силами организма. Восприятие или активное действие человеческой психики относят к «душе» как носителю душевных сил и состояний человека, что приводит к определению самой *души* как другому значению Я. Обращает на себя внимание аналогия этих значений, состоящая в ограниче-

⁷³ Гуссерль Э. Парижские доклады // Логос. М., 1991. № 2. С. 26.

⁷⁴ Шпет Г. Г. Философские этюды. М., 1994. С. 21.

нии сферы Я через расширение противопоставляемой ему «среды». При этом за Я сохраняется значение некоторого источника самостоятельного действия. В других случаях Я приписывается несамостоятельное, абстрактное значение, смысл которого полагается в определенных предпосылках философского субъективизма. Я, как субъект, в этом случае противопоставляется объекту познания или поведения или вообще сознания. Последовательность перехода от одного значения к другому, таким образом, нарушается, и если в первых трех случаях аналогия сколько-нибудь оправдывает применения термина Я, то употребление его в значении «субъекта познания» таким образом оправдано быть не может. Эмпирическое Я есть всегда «вещь» конкретная и единственная, так что определение ее заменяется простым указанием. Попытка описания этой вещи исходит из уже готового признания ее эмпирического бытия или факта ее присутствия в действительном мире. Феноменология нам показала, что Я есть, действительно, вещь среди других вещей и именно в силу того, что вещи в жизни человека суть социальные объекты. Стоит только Я объявить какой-то род обособления, как тут же объявляется Ты, Мы и Они. Но любое Я принимает мир за то, чем он ему представляется, за нечто МОЕ, представленное в качестве МОЕЙ собственности. Но как только Я, в качестве реального субъекта, пожелает укрепит за собой права собственности, захочет указать своих наследников и найти своих предков и родственников и при этом захочет найти самого себя и назвать свое имя, а также захочет найти себе место в среде своей же собственности, ему не обойтись без обращения к Ты и без признания Мы.

Русское слово «мы», как полагает С.Л.Франк, имеет свою специфику, которая раскрывается через его социальное существо. Он отмечает, что бытие Мы есть обычно ускользающий от нашего внимания род бытия, в котором первичные формы бытия «есмы» и «еси» сливаются в более глубокое и, по сравнению, с ними инородное единство. Кроме формы бытия «оно» или «есть» и кроме форм бытия «я есмь» и «ты еси», существует еще более фундаментально укорененная форма бытия Мы. «В *«мы-бытии» преодолевается* — хотя и сохраняется (в двойном, гегелевском смысле немецкого слова *aufheben*) — *сама противоположность между «я есмь» и «ты еси», между Я и Ты. И так как «я есмь» может мыслиться и быть дано лишь в единстве «мы есмь» (объемлющим и «ты еси»), то этим обнаруживается, что в противоположность обычному воззрению «я есмь» отнюдь не есть первичная форма «внутреннего бытия», непосредственного самобытия, а может быть признано лишь частным и производным моментом более глубокой и первичной реальности в форме бытия Мы»⁷⁵. В Мы я усматриваю внутреннюю основу моего собственного существования — меня — в превосходящем всякое рациональное мышление единстве бытия «во мне» и «вне меня». Здесь открывается, что я есмь и там, где не есмь я сам, — что мое собственное бытие основано на моей совместности в бытии, которая не есть мое, а таково, что я сам есмь в «ты еси». Мы как внешнее общение или общество, как сопринадлежность нескольких человек есть лишь внешнее обнаружение Мы, в котором Я существую в том смысле, что оно есть во мне или, точнее, что оно есть первичная внут-*

⁷⁵ Франк С. Л. Соч. М., 1990. С. 379.

рения основа самого «я емь». В откровении Мы нам дается укрепляющий нас опыт сопринадлежности «внутреннего» и «внешнего» бытия, опыт «внутреннего приюта души в родном доме». Сами онтологические категории «внутри» и «вне» здесь преодолены в высшем единстве. В данном опыте Я стою в отношении не только к Ты, но и к Мы как таковому, ибо моя жизнь как бы внутренне разделена на две части: на обособленную, интимную и непроницаемую для другого жизнь моего Я и на анонимную, социально-оформленную жизнь этого же Я, но представленного в качестве члена сообщества. Даже там, где дело идет о чистом отношении Я-Ты, то есть о свободном общении двух людей, возникает еще нечто третье — целое их связи. Речь идет о соединении людей в «браке» и «дружбе», при которых сознаются обязанности не только в отношении другого соучастника отношения, но и в отношении самой связи как целого, где прочность отношения определена нашим вниманием к ценности именно этого целого, этой связи как таковой.

В своем рассмотрении Мы Франк обращается как будто бы к онтологическому уровню, имея в виду не просто Я как некоторую субъективность и не просто Ты в этом же качестве, а имея в виду Я в качестве *емь* и Ты в качестве *еси*, тем самым подразумевая их бытийственное измерение. Но оно у него представлено в качестве данности, вычисляемой из социальной данности Мы. Франк ничего не говорит о том онтологическом, а точнее, социально топологическом взаимодействии, которое производит бытие Я и бытие Ты. В этом плане перспективнее позиция М. Хайдеггера, который исходит из «подручного» человеку мира, из мира человеческих взаимодействий, где Я возникает *здесь* из того, что Он находится *там*, в качестве озабоченного им. В этом случае имеется в виду не просто бытие, но бытие-в, бытие в связи с кем-то и по поводу чего-то, то есть имеется в виду со-бытие.

Проясняя значение Dasein (присутствие⁷⁶), М.Хайдеггер отмечает, что его надо понимать через сущее, которое всегда Я сам. Эти бытийные определения присутствия должны быть увидены и поняты на основе бытийного устройства, которое Хайдеггер именует бытием-в-мире. Бытие-в-мире всегда представлено определенными способами бытия-в. Многосложность этих способов бытия-в примерно обозначается следующим перечислением: иметь дело с чем, изготавливать что, предпринимать, пробывать, узнавать, опрашивать, рассматривать, обуславливать и т.д. Эти способы бытия-в имеют бытийный образ *озабочения*. Прояснение бытия-в-мире показывает, что никогда не дано голого субъекта без мира, а так же не дано изначально изолированного Я без других. «Описание» окружающего мира, например, рабочего мира ремесленника, выявляет, что вместе с находящимся в работе средством «совстречны» другие, для кого назначено «изделие». В способе бытия этого подручного лежит указание на возможных носителей, кому оно должно быть скрое-но «по плечу». Поле, к примеру, вдоль которого проходят «за город», показывает себя принадлежащим тому-то, кем содержится в порядке, используемая книга куплена у ... получена в подарок от ... и тому подобное. «Другие» означает не то же что: все прочие помимо меня, из коих выделяется Я, другие — это те, от которых Я сам себя по большинству не отделяет, среди которых он находится тоже. «На основе этого *совмест-*

⁷⁶ В понимании Dasein как «присутствие» мы следуем переводу В.Бибихина.

ного бытия-в-мире мир есть всегда уже тот, который Я делю с другими. Мир присутствия есть *совместный-мир*... Бытие-в есть *со-бытие* с другими. Внутримирное по-себе-бытие есть *соприсутствие*⁷⁷. Присутствие находит «себя самого» сначала в том, что оно исполняет или использует, ожидает или предотвращает, — в «ближайше озаботившем подручном». И даже в том случае, когда присутствие само себя определяет через «Я-здесь», то это местное определение лица необходимо понимать из экзистенциальной пространственности присутствия. «Я-здесь», по Хайдеггеру, подразумевает не какую-то особую точку «Я-вещи», но понимает себя как бытие-в из т а м подручного мира, при котором держится присутствие как *озабоченное*.

В. фон Гумбольдт указал языки, выражающие Я через «здесь», Ты через «вот», Он через «там», передающие личные местоимения через обстоятельства места. «Здесь», «там» и «вот» суть первично не чистые местные определения сущего, но черты исходной пространственности присутствия, и потому они имеют первично экзистенциальное, а не категориальное значение. Присутственно-пространственное значение этих выражений свидетельствует о пространственном, то есть отдаляюще-направляющем «бытии при» озаботившем мире. Как мы видим, Хайдеггер различает Я-вещь и Я-здесь, но насколько правомерно данное противопоставление и отдельное выставление Я-вещи тогда, когда Я уже всегда предполагает Ты и Он, «здесь» всегда обращено на встречу к «вот» или «там»? Стало быть, когда имеет место Я, уже не приходится говорить о его теле в онтическом смысле. Хайдеггер же пишет, что «приближение ориентировано не на телесную Я-вещь, но на озаботившееся бытие-в-мире, то есть на то, что в последнем всякий раз ближайшим образом встречает»⁷⁸. Но ведь именно телесная «Я-вещь» обладает телесной рукой, обращенной к под-ручному, к тому, кто в качестве телесной Я-вещи протягивает руку на встречу Другому, чтобы найти границы своему телу. Из «там» под-ручного мне мира, тело Другого протягивает мне руку, ту руку, которая каким-то образом озабочена мною, которая вступает со мною в отношения взаимовыручки. Только Ты, без которого нет моего Я, обладает совершенно определенным и конкретным телом, с вот-бытием которого только оживает, складываясь и раскладываясь, тело моего Я. Ибо тела не есть, но возникают в этом качестве благодаря взаимному действию друг на друга. Они вовлечены в бытие-в, имея дело с чем-то, изготавливая что-то, возвращая нечто. Мы имеем дело с телами, «взрачиваемыми» и «изготавливаемыми» Другими. В «здесь» поглощенное своим миром присутствие говорит не к себе, но мимо себя по направлению к «там» усмотренного подручного и вместе с тем имеет в виду *себя* в экзистенциальной пространственности.

О. Розеншток-Хюсси, подобно Хайдеггеру, показывает, что человек раскрывается в четырехмерном измерении. Четыре речевых ориентации — в отношении к будущему и к прошлому во времени, к внутреннему и внешнему миру в пространстве в своем единстве составляют «крест реальности». Обращаясь к повседневному опыту, Розеншток-Хюсси показывает, что именно тогда, когда человека зовут по имени,

⁷⁷ Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 118.

⁷⁸ Хайдеггер М. Указ. соч. С. 107.

тот может ответить в зависимости от ситуации по-разному⁷⁹. Все возможные ответы располагаются в пределах вариантов, и выбор ответов не произволен, а предполагает три направления, которые делают возможным какой бы то ни было действительный ответ. Во-первых, направление речи к собеседнику в форме второго лица, побуждающая его к действию. Это — *императивная речь*. Во-вторых, объективная констатация факта, игнорирующая конкретных собеседников и даже отчуждающая определенное лицо в форме неопределенно-личного третьего, с тем, чтобы достигнуть наибольшей объективности и формальной определенности. Это — грамматический *индикатив*, *изъявительная речь*. В третьих, направление речи к самому отвечающему — с использованием формы первого лица (Я) и с высказыванием интенционального Эго. Это — *интенциональная речь*. Местоимение «Мы» как будто бы принадлежит причастным формам совершенного вида. Вместе с тем людей, которые прожили жизнь вместе и связаны общностью переживаний, надо отметить в качестве явления иного порядка, поскольку они преобразованы общностью прошлого. Мы — это понятие, утверждающее общность опыта. На языке грамматики можно выразиться так: всякий индивид или группа людей может сохранять способность свободного перехода от «субъективного» Я к «объективному» Оно, а далее, от «воспринимающего» Ты к «помнящему» Мы.

Заметим, что Мы не только «помнящее», но и «любящее» и «действующее». «Мы» обнаруживается везде, где есть способность иметь и разделять совместный опыт. И это Мы объемлет не только людей, но любое «физическое тело». В самом деле, желая указать «физическую вещь», зачастую обращаются за такими примерами как *дом, стол, дерево, цветок* и т. п. Но все они так или иначе вовлечены в цикл человеческих взаимодействий и являются тем самым «фактами» тех или иных типов «совмещения». Возьмем, к примеру, цветок, это — физическая данность, но вместе с тем и знак в отношениях людей, а именно знак, например, поклонения отдельного мужчины конкретной женщине. Одновременно с этим цветок есть символ, поскольку воочию, то есть телесно, представляет то существо, которому он преподносится. «Символ» по-гречески значит «сброшенное вместе», а стало быть, данная номинация скрывает то обстоятельство, что цветок совмещает в себе телесно и мужчину, представленного в его родовой функции, ибо цветок воплощает собой фалос. Таким образом, цветок есть во-площение мужского и женского «совмещения». Но мужчина и женщина — это всегда конкретные Иван да Мария, всегда реальные Я и Ты, Он и Она, а стало быть Мы и Они. Эти Я и Ты, Он и Она, будучи агентами социального действия, находятся в серии самых различных типах социальных совмещений. Но можно ли происхождение Ты выводить исключительно из повелительного наклонения, из повелительного обращения к Другому, как это делает Розеншток-Хюсси? Ведь Ты — это то, что ближайшим образом организует мое Я из того, что находится *тут*, то, что находится *вот*, рядом, подле, в поле прикосновения и очевидности. Я, как нечто индивидуальное, объято теплом присутствия Ты, и это теплота Ты возникает из первичных отношений любви. «Ты мой любимый... Ты моя любимая» — звучит как указание на тут-конкретность, которая меня притягивает к себе. В любви некто

⁷⁹ Розеншток-Хюсси О. Речь и действительность. М., 1994. С. 52.

как бы вливается в меня, его может и не быть рядом со мною, но он *тут*, во мне, я не хочу, но захвачен им и думаю о нем. И Он уже не Он, а Ты, поскольку *тут* во мне. В Я и Ты не различаются принадлежность к какому-либо роду, но как только мы их начинаем различать в качестве Он и Она, объявляется мужское и женское различие. Одновременно с этим появляется прецедент абстрактной отвлеченности и социальной дистанции. В русской культуре преобладает не индивидуализм, говорящий от Я и не объективизм, ссылающийся на Он или Оно, а опыт совместного способа существования, говорящий от Мы.

А.И.Лучанкин, К.А.Человечков, Н.А.Шеин

ВЛАСТЬ И РЕЧЬ: К ПОЭТИКЕ СОГЛАСИЯ

Если бы безысходный миф о вечном возвращении действительно претворялся, тогда бы вслед за Ницше можно впасть в отчаяние. Ведь зная прошлое и будущее, каждый знал бы как и что говорить, как и что необходимо желать, помещая свои речевые эскизы на твердый планшет с калькулированными маршрутами неизбежных успехов. Распутица в стране одних заставляет надевать калоши-маски, чтобы сохранить свое — сокровенное, а других всячески шифроваться из страха быть узанными. Различие в используемых речевых репертуарах указывает на различие социальных позиций говорящих и пишущих.

Замечено, что в одних средово-локальных контекстах мы функционируем, прагматически выживая, а в других — живем и развиваемся, радуясь теплу и участию «своих». Каждый контекст — это Мир, потребляющий нас по-своему, требуя уместных себе репертуаров и ролей. Для удобства персонального выживания можно все миры-контексты типологически поименовать как Жизненные и Системные, наделив первые свойствами личностного роста, а вторые — статусом функционарства. Такая идеализация позволяет понять, почему в разных мирах мы используем разные речевые репертуары, а также природу социальных ролей (ведь твердые и повторяющиеся репертуары и есть роль, ее знаковая раковина).

Разворачивая эту интуицию-идеализацию, можно обнаружить, что дисциплина и ролевая власть Системного мира покоится на социально-технологическом детерминизме, задающим границы используемых речевых репертуаров «вот в этой конечной области значений». Здесь роль — суть ожидаемое поведение персоны в проекции на целерационально запланированный результат. Однако результат, успех, да и вообще достижительность соблазняет, порождая путаницу миров. Одержимость победительскими сценариями, властными разговорами, попаданиями в повторы только аргументативных и агональных дискурсов — симптом времени. Исповеди и рассказы о себе куда-то ускользают... Показывают мне удачного бизнесмена или политконсультанта, заработавшего на «мерс» в предвыборных играх и говорят: «Вот она, реализованная жизненная стратегия творческой личности!».

Однако, с нарративного обустроенного⁸⁰ места видно, что человек сознательно настраивается на победу везде и всегда, поведенчески и в

⁸⁰ Мы исходим из очевидного различия трех видов дискурсов — агонального (позиционного), аргументативного (аналитико-разделяющего) и нарративного (исповедально-соединяющего людей). — авт.